

わたしたちは ええ わからないのです、何が本当なのか…

Wir wissen ja nicht, was gilt.

Katsuhide URUSHIDANI

漆 谷 克 秀

ABSTRACT

Nelly Sachs nannte die Judenbrüder, die in Nazizeit in Konzentrationslager gestorben sind, "Staub". Normalerweise findet man in diesem Wort das Negative. Aber das bedeutet bei Nelly Sachs "Israels Leib". Die Aufgabe ihres Dichtens ist, durch Wörter und Laute diesem "Staub" Gestalten zu geben. So versuchte sie, den Toten Ruhe und Trost zu geben, und zeigte sie den Weg zur Erlösung.

In Celans Gedichten findet man manchmal das Wort "Staub". Bei ihm bedeutet das "ein Nichts" und ist sinnlos für ihn. Keine Erlösung ist zu suchen.

In dieser Abhandlung wird der Unterschied der Erfassung von das Wort "Staub" zwischen beiden Dichtern erforscht.

Im Ende Mai 1960 sahen sich beide Dichter zum ersten Mal in Zürich. Aus Anlaß dieser Begegnung entstand das Gedicht "Zürich, Zum Storch für Nelly Sachs". Dieses Gedicht ist ein Gelegenheitsgedicht, dessen Motiv zu den privaten Sachen zwischen Sachs und Celan gehört. Wahrscheinlich kam die Rede fast auf die Sachen von Nelly Sachs. Aus diesem Gedicht ist es unbezweifelt, daß sie sich um "jüdischen Gott" stritten, und sie waren verschiedener Meinung. In dieser Abhandlung richtet die Augenmerk auf den Unterschied von den Meinungen der beiden Dichter über "jüdischen Gott", insbesondere in Verbindung mit die Zeilen "wir wissen ja nicht, was gilt".

Nach dieser Begegnung veränderte ihr Glaube an das Judentum nicht. Da gibt es einen wesentlichen Unterschied der Erfassung des "jüdischen Gottes". Aber diese Begegnung gab Celan einen Anlaß dazu, daß er sich wieder "dem Judentum" gegenüberstellen.

1. はじめに

ネリー・ザックス(Nelly Sachs)は、パウル・ツェラーン(Paul Celan)との『往復書簡』⁽¹⁾のなかで、ナチスの強制収容所で死んでいったユダヤ人同胞を「ちり」(Staub)と呼んでいる。通常、ネガティブに考えられるこの語に、ザックスはどのような思いを抱き、どのような意味を付与していったのであろうか。ザックスにおいてこの語は、ポジティブな内容に変容されていると思えるのである。また、ツェラーンにあって、「ちり」(Staub)という語がどのように取り扱われていたのかは、詩集『だれでもない者のバラ』(Niemandrose)⁽²⁾の中の有名な「詩篇」(Psalm)を取りあげて論じたい。そのことによって「ちり」という語に対する二人の詩人の把握のありかたを考究していく。

また、1960年5月下旬に二人の詩人は始めて出会った。それを契機に成立したツェラーンの詩「チューリヒ、コウノトリホテル ネリー・ザックスのために」(Zürich, Zum Storchen Für Nelly Sachs)から、「ユダヤ教の神」をめぐって二人の詩人の間で意見の相違があったことは明確である。この詩は、ザックスとツェラーンとの間の個人的な事柄に属する事象を扱っている。この論考では、周辺の事柄をも思慮しながらこの詩「チューリヒ、コウノトリホテル ネリー・ザックスのために」を考究していくことを主眼としている。特に、ザックスが言ったとされる「わたしたちは / ええ わからないのです、 / 何が / 本当なのか…」を。

この出会いの後、ザックスのユダヤ教への信仰に変化が起こったとも思えない。この言辞についても、二人の詩人の受け取り方に本質的な相違があるのではないのか。そこにはやはり「ユダヤ教」や「神」についての把握の違いが二人の詩人の間にあると考えられるのである。また、ツェラーンに改めて「ユダヤ性」の問題を開示せしめた契機が、ザックスとの出会いにあったともいえよう。

2. 「ちり」(Staub)について

2-1. ネリー・ザックスの場合

ネリー・ザックスの本格的な創作活動は第二次大戦後に始まった。その仕事は、『ちりなきもののなかへの走行』(Fahrt ins Staublose, Die Gedichte der Nelly Sachs)と『生きている者たちへの探求』(Suche nach Lebenden, Die Gedichte der Nelly Sachs)の二冊の詩集のまとめられている。⁽³⁾ 1961年に出版された『ちりなきもののなかへの走行』には、第二次大戦後すぐに出版された最初の詩集『死の住居の中で』(In den Wohnungen des Todes)から『なおも死はその生を祝う』(Noch feiert Tod das Leben)までの六冊の詩集が納められている。この詩集に収められている詩よりも以前に成立していた詩は著者の要望で収められていないこと、初版のテキストと異なっている箇所は著者自身が企画した変更である、という旨が記されている。⁽⁴⁾ ザックス自身も、自らの文学を第二次大戦以降に位置付け、1946年に出版された『死の住居の中で』を自らの処女詩集と考えていたのであろう。

この詩集の最初の詩が「オ、工夫をこらして考え出された死の住居の上の煙突たちよ」(O die Schornstein auf den sinnreich erdachten Wohnungen des Todes)であり、ナチスの強制収容所におけ

る焼却炉の煙突から空へと昇っていく煙が「イスラエルの肉体」(Israels Leib)に喩えられている。そして、第二詩節に「ちり」という語が見出される。

O die Schornsteine!
Freiheitswege für Jeremias und Hiobs Staub—
Wer erdachte euch und baute Stein auf Stein
Den Weg für Flüchtlinge aus Rauch? ⁽⁵⁾

お、煙突たちよ！
エレミアとヨブのちりのための自由への道
誰がおまえたちを考え出し、石に石を積んで
逃亡者たちのための道を煙で築きあげたのか？

煙突から上る「煙」が、「逃亡者たちのための道」(単数)を造り、それが「自由への道」(複数)とも呼ばれている。複数になっているのはいくつもの煙突があることを意味するのであろう。そして、「エレミアとヨブのちりのための」と旧約聖書の予言者たちの名前があげられている。「逃亡者たち」とは「エレミアとヨブのちり」であって、ユダヤ民族の換喩でもあろう。この「ちり」は、焼却炉から立ち上る煙に含まれているのであり、「イスラエルの肉体」そのものである。「ちり」となって空へと上る「イスラエルの肉体」に、「自由への道」へと筋道をつけているのが「煙突」なのであり、「煙」がその道を形成している。「ちり」は、その道を通して「自由」(Freiheit)へと至る。「自由」を得ることは「救済」にもつながっていくのであろうが、「ちり」を「ちり」のままにしておくのであろうか。

「ちり」(Staub)が、「灰」(Asche)とともに、過去のシンボルとして聖書からとられていることを、ギゼラ・ディシュナー (Gisela Dischner)は指摘する。過去の聖書の世界のシンボルが次元を広げて、迫害の時代、ガス室での数百万人の殺人の時代を規定するようになった、と。その「ちり」は、焼却炉の中で犠牲になった者たちの「ちり」であり、「イスラエルの死者たち」と同一の者たちである、という。⁽⁶⁾

この詩には、旧約聖書の「ヨブ記」からの引用された題辭が付与されている。「このわたしの皮膚が粉々にされてしまっているとしても、わたしはわたしの肉体がなくても神を観ることであろう」。⁽⁷⁾ 「イスラエルの肉体」が粉々にされてしまい、「煙」の中に溶けて「空」へと上るこの「ちり」にさえも「神」を「観る」力を認めていることを暗示しているのであろうか。そうであれば、これらの「ちり」の「変容」もしくは「再創造」の過程が、「イスラエルの肉体」の「救済」につながっていくものである。ザックスの文学的創造行為は、言葉によって、音によってこれらの「ちり」に形姿を与えてつなぎとめる、そのような「救済」が第一義であったと考えてもよい。「煙突」を考案した「誰が」(Wer)も、二十世紀最悪の犯罪行為者であるはずであるのだが、その行為を糾弾するような言葉もない。「ちり」に意義があるとするなら、「煙突を考案」したその行

為にも意味の変容が感じられる。

この詩の最終行は、「空を通り抜ける煙の中のイスラエルの肉体！」(Und Israels Leib im Rauch durch die Luft!)となっている。「空」へと立ち上る「煙」に「肉体」が「ちり」となって溶け込み、「煙」が、まるで墓石のように見えてくるのである。

ザックスにとって身近なものであったハシディズムの教義によると、「ちり」や「砂」はあらゆる事物の根源であると、ブルーノ・ポリガー (Bruno Bolliger)は指摘している。そのような「ちり」や「砂」を精神の最終的な絶滅としてザックスは考えておらず、「ちり」は言語の前段階として、「君」(Du)の根源として現れる、という。⁽⁸⁾ 「ちり」は言語以前の領域を示しており、それを言語化することが苦悩の表現になることも明確なことであった。しかし、それに徹底して光をあてようとすることによって、慰めと、死に新たな「救済」への可能性をザックスは自己の表現に求めていったのであろう。

「正義と愛の唯一なる神によって作られ、また支持されているこの世界に、なにゆえ苦痛と悪が存在するのかという理由の探求」というのが、「ヨブ記」の問題である。⁽⁹⁾ 「苦痛は善の動機を試練するために必要であるという主張であり、苦難にもかかわらず神への信仰を捨てない人間が旧約の時代においても存在したという事実の提供である」というのがその解答である。ザックスは、二十世紀という現代において、ユダヤ民族の絶滅の危機の遭遇し、最悪の犯罪行為を眼前にしながら、その苦難をわが身に引き受け、神への信仰を捨てない人間として自らを存立せしめる意思を示したのであろう。

2-2. パウル・ツェラーンの場合

詩集の標題『誰でもない者のバラ』(Niemandrose)が採られている「詩篇」(Psalm)の第一詩節に「ちり」(Staub)という語が使われている。

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehn,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.
Dir
entgegen.

..... (10)

だれもぼくたちをふたたび、土と粘土からこねることをしない、

だれもぼくたちのちりに呪文を吹き込むことをしない。
だれも。

讃えられてあれ、誰でもない者。
あなたのために
ぼくたちは花を咲かそうと思う。
あなたに
向かって。

.....

第一詩節から聖書の「創世記」が容易に想起される。「ふたたび」(wieder)という語には、再創造の時が示されている。その主体は "niemand" であり、否定の不定代名詞が使われていることに注目しなければならない。「土や粘土」からこねられて創り出されるであろう「ぼくたち」や「ぼくたちのちり」から、「ぼくたち」は、すでに「土」や「粘土」、「ちり」になってしまっていることが分かる。一人称の "uns" という人称代名詞が用いられており、一人称 "wir" は、通常、自己自身をも含めた「人間」を示す代名詞として用いられる。「土」や「粘土」、「ちり」と化した人間とは何を意味するのであろうか。そして、「ぼくたちのちり」と、「ちり」には所有冠詞が付されている。「ちり」はかつて「ぼくたち」に属していたのであり、人間の明確な形姿を持った身体そのものであったと考えられる。「ちり」を特定する語は所有冠詞のみで、それ以外の語はない。「ちり」と化した「人間」、そうなればこれらの語は「死者たち」を意味するのであろう。両親を強制収容所で失ったツェラーンには、ザックスと同様の体験がある。「ちり」という語には、ツェラーンの両親をはじめ、強制収容所で死んでいった者たちが含まれていると考えてもよいであろう。ザックスの言う「イスラエルの肉体」である。

先述したように、「ぼくたち」を「土と粘土からこねる」主体、「ぼくたちのちりに呪文を吹き込む」主体は、「誰も…しない」という不定代名詞の "niemand" である。この単語は、文頭でないかぎり小文字で書き始められる。第一詩節では、第一詩行と第三詩行では文頭に用いられており、大文字で書かれている。第二詩行では、文頭がないので小文字で書かれている。このように用いられるのが通常の有様である。しかし、第二詩節の第一詩行において突然、大文字で始まった "Nienannd" という語が呼び掛けの言葉として祈りの形式の中に現れる。

ドイツ語では通常、普通名詞も大文字で書き始められる。他の品詞であったとしても、大文字で書き始められることによって、名詞に変わる自由さがドイツ語にはあるともいえよう。第二詩節の第一詩行にあって、「niemand」という否定の不定代名詞が "Niemand" と名詞に化している。ツェラーンの『山中の対話』(Gespäch im Gebirg)においても見られることである。⁽¹¹⁾ さらにこの詩において、「ないも…ない」(nichts)という事物に関して用いられる否定の不定代名詞が中性名詞化されて出来たと考えられる「無」(Nichts)も使われていること、それもわざわざ、不定冠詞

"ein" をつけた形で使われていることを記しておく。また、『言葉の格子』(Sprachgitter)の中の詩「条痕」(Schliere)では、「一度もない」(niemals)という否定の意味をもつ副詞が、やはり大文字で書き始められて名詞化されている。⁽¹²⁾ 名詞以外の品詞で否定を意味する語でなくても、大文字で書き出されて名詞化された語は、ツェラーンの作品や手紙においても散見される。それは、ツェラーンの語用の特徴のひとつであろう。

第二詩節は「祈り」である。「祈り」と「詩歌」とが「詩篇」という形でひとつになり、「詩篇」は希望を表現するだけでなく、その実現を促す方向性をもつものである。⁽¹³⁾ 「ちり」になってしまった「ぼくたち」が「花を咲かそう」とするのだが、その相手は"Niemand"という存在である。通常この祈りは"Gelobt seist du, Herr." (主よ、讃えられてあれ) となる。"Herr" のところに"Niemand" が置かれている。"Herr" は人間であってはならないのであり、"Niemand" という語は、「神」の無名性という特徴を示すともいえよう。そして、"Niemand" は、その徹底した無名性のなかで非人格化されながら、"Herr" に代わる存在として擬人化されている。あるいは、擬神化されているとも言ってもよい。「ちり」と化した「ぼくたち」が咲かせている花は「その無の一、その／ 誰でもない者のバラ」(die Nichts-, die / Niemandrose) ⁽¹⁴⁾ であって、十字架上のイエス・キリストの受苦の姿をも暗示させている。「ちり」に化すること、それは、「無」に化することであり、消え去ることなのである。そこには「救済」の可能性など見えてはこない。

3. 「チューリヒ、コウノトリホテル ネリー・ザックスのために」

ZÜRICH, ZUM STORCHEN

Für Nelly Sachs

- 1 Vom Zuviel war die Rede, vom
- 2 Zuwenig. Von Du
- 3 Und Aber-Du, von
- 4 der Trübung durch Helles, von
- 5 deinem Gott.

- 6 Da-
- 7 von.
- 8 Am Tag einer Himmelfahrt, das
- 9 Münster stand drüben, es kam
- 10 mit einigem Gold übers Wasser.

- 11 von deinem Gott war die Rede, ich sprach
- 12 gegen ihn, ich
- 13 ließ das Herz, das ich hatte,
- 14 hoffen:

15 auf
16 sein höchstes, umröcheltes, sein
17 haderndes Wort —

18 Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,
19 dein Mund
20 sprach sich dem Aug zu, ich hörte:

21 Wir
22 wissen ja nicht, weißt du,
23 wir
24 wissen ja nicht,
25 was
26 gilt. ⁽¹⁵⁾

チューリヒ、コウノトリホテル

ネリー・ザックスのために

多すぎるものが話題でした、
少なすぎるものが。あなたのことと
あなたへの異論が、
明るさによる濁りが、
ユダヤ的なことが、
あなたの神が。

それらの—
ことが。
ある昇天の日に、
聖堂があの上えに立って、それは
いくつかの金色の光とともに 水の上をこえてきた。

あなたの神のことが話題でした、わたしは
あなたの神に逆らって語りました、わたしは
わたしが抱いていた心に、
希望を持たせました。
かれの至高の、あえぐ、かれの

たてつく語
を当てにしてー

あなたの眼はぼくを見つめ、そらした、
あなたの口は
自分自身をその眼に語りかけた、私は聞きました：

わたしたちは
ええ わからないのです、おわかりでしょう、
わたしたちは
ええ わからないのです、
何が
本当なのか。

タイトルは、場所を示しており、それは一種の「署名」である。それが、ツェラーンの記憶に刻み込まれていることを、その記憶がこの詩に体内化されていることを示すのであろう。また、この詩はネリー・ザックスに献じられている。この献辞には、この記憶が、二人の詩人に分有されていることを示す意図が含まれていると思われる。この詩は、ザックスとツェラーンとの個人的な対話がモチーフとなっており、プライベートな事象を扱った「機会詩」(Gelegenheitsgedicht)である。二人の詩人の間には、すでに手紙のやりとりによる交流はあったが、この詩の成立の契機は、二人の初めての出会いにあった。ザックスは、ドロステ賞の受賞でメールスブルクに行くことになった。ザックスは過去に怯え、まだ恐怖の対象であったドイツに直接行けず、チューリヒに先ず行ったのである。1960年5月25日にツェラーンは、家族とともにチューリヒ空港にザックスを迎え、その翌日のホテルでの二人の対話が、この詩のモチーフになっている。⁽¹⁶⁾ それは、キリスト昇天の日であった。ホテルのチューリヒ湖に面したガラス張りのベランダで、対岸の聖堂から湖面に金色のほのかな光が差し込み、二人の詩人は湖のほうを見ながらの二人だけの対話であったようだ。⁽¹⁷⁾ 詩の内容からすると、話題はほとんどザックスに関するものであったと考えられる。ザックスのハシディズムの神をめぐる対話で、否定に終始するツェラーンに、ザックスは思いもかけない姿を見たのであろう。ツェラーンも「いわゆるゴル事件」の渦中であって、その精神は友人に対する疑惑と憎悪のなかにあった。そして、この詩はパリで5月30日に書かれて、ザックスに送られたのである。⁽¹⁸⁾

多くのことが話題になったのであろう。第一詩節では、そのことが述べられている。この詩節の終行の「あなたの神が」(von denem Gott)を受けて、第三詩節へとつながっていき、「あなたの神が」この対話の中心にあったものと考えられるのである。

「多すぎることが」(Zuviel)と「少なすぎるものが」(Zuwenig)、「あなたのこと」(Du)「あなたへの異論」(Aber-Du)、「明るさによる濁りが」(von der Trübung durch Helles)というような対照的に

並べられた表現に、ジャック・デリダ(Jacques Derrida)は『ユダヤ的なもの』、ユダヤのもの—〈おまえ〉のものそしてただ単に私のものではなく、つねに我有化できない他者のものであるそれ—を指し示す不可能な運動」を読み取っている。⁽¹⁹⁾「ユダヤ的なもの」にとって、「おまえ」は「おまえ」という一個の存在としてのみ存立しているのではなく、「もう一つのおまえ」としても存在しているのであろう。そして、その間には常に透過しあえる個の存在のありかた、ユダヤの共同体のありかたを述べている。また、つねに「我有化できない」「不可能な運動」ということは、ユダヤ人にとって「所有」に関する事柄がつねに宙吊りの状態で推移していくというようなことを述べているのであろうか。デリダはさらに続けて次のように述べる。

〈わたし〉と〈おまえ〉の意味論は、そこでもあいかわらずパラドクサルな様相を呈している(おまえ、おまえは(一個の)私である)。このパラドクスは存在の尺度の見地からすれば逸脱するのである。すなわちまたしても多過ぎることと少な過ぎることの、存在以上であることと存在以下であることとの不均衡である。おまえは、「おまえ」という語は、他者に差し宛てられ得ると同様に私にも、他者としての自己にも差し宛てられえ。それはその度ごとにディスコースのエコノミー、すなわち自己のものであるみずからの存在を超過してしまうのだ—⁽²⁰⁾

"Zuviel" と "Zuwenig" を「存在以上であること」「存在以下であること」とデリダは解釈している。この詩の冒頭にくる言葉であり、多様な解釈が可能であろう。ミハエル・クレマー(Michael Krämer)はこれらの語に、ビューヒナー賞受賞の際の講演で使用されている "Schon-nicht-mehr" (もはやない)と "Immer-noch" (なおまだ)をはめている。⁽²¹⁾ 私は、二人の詩人の対話が最初、様々な話題に広がっており、そのなかから「あなたの神」という事柄に収斂されていく、そのような方向性をこれらの語句に見ていた。

"Aber-Du" (V3, 詩行をVで表記)という語にどのような訳を与えればよいのか分からない。デリダによると、「おまえ」という語が「他者としての自己にも差し宛てられ得る」のであり、「自己のもとにあるみずからの存在を超過してしまう」語という。そうであるのならば、対照的に措辞されているようだが、"Du" と "Aber-Du" との間に、それほど隔たりはなくなる。カール・ヨゼフ・クッセル(Karl-Josef Kuschel)も、詩そのものが対話を内包するものとして、ブーバーの対話原理を取り入れながら、現実(Wirklichkeit)は対話の構造を持っており、"Du" と "Aber-Du" との関係にある、としている。また、ザックスのルドルフ・パイヤーの宛てた手紙を引用して、この二つの語に差異がないことを示している。⁽²²⁾ "Aber-Du"という語は、ツェラーンとの対話の場で、ザックスの方から持ち出されたとも考えられもするのである。そして、この語 "Aber-Du" は同じ詩集 "Niemandesrose" のなかの詩「ラディックス、マトリックス(陽根、子宮)」(RADIX, MATRIX)のなかで呼びかけの語として用いられている。⁽²³⁾

Die "Trübung durch Helles" (V4)もザックスの言葉であったと考えられないだろうか。この詩においてツェラーンが自己の意見を語るのは、第三詩節のみである。クレマーは、"das Dunkle"

(「闇」)がザックスにとって「思い出の場」(der Ort der Erinnerung)であり、また「救済の場」(der Ort der Erlösung)であるとも述べる。⁽²⁴⁾それがザックスの精神の風景を占有しているとするなら、「明るさ」(Helles)によって生じる「濁り」は、「闇」を切り開こうとする「微光」によって生じた状態なのであろう。「ユダヤ的なこと」、「あなたの神」と連なっていくことを考えると、ユダヤ教の教義によっていることも考えられる。また、第二詩節の「金色の光」をともなう湖をわたって来る「聖堂」の形象にもつながっていくのであろう。

第二詩節は "Da-von" (V. 6-7) という分節された語で始まる。分節されることによって "Da-" はやたらに長くなった音になってしまうような気持ちを抱くのは私だけであろうか。ツェラーンのなにかうんざりした気持ちがここに伝わってくるのである。クレーマーは、息の呼気とその中断をみて、その後に「語り」が入ってくるように解釈している。⁽²⁵⁾ クッシェルは、二人の詩人の間で信仰の同一性 (Glaubensidentität) がもはやなく、ザックスの抱く有効なものが、ツェラーンのそれとは違っていることを、この分節された語から指摘している。⁽²⁶⁾ 第八詩行から第十詩行は、日付の記入であり、場所の記入である。「キリスト昇天の日」は、日付の記入であるとともに、第十六、十七詩行における十字架上のイエスの形象を導き出す言葉にもなっている。この日は「奇跡」が起こった日である。通常起こるはずのないこと、起こること自体が訝しい、そのような事件が起こった日なのである。クレーマーは「不定冠詞」を付されたこの日付が「話す者たちの高揚」を示唆していて、言葉のなかで「起こったこと」と「起こってはならないこと」を検証している、とする。さらに、起こるはずのない「聖堂が湖面をわたって来る」、それも「いくつかの金色の光とともに」(V. 10)来ることが「明るさによる濁り」を無意味なものにしている、と述べている。⁽²⁷⁾ 聖堂が湖面をわたって来るという「奇跡」を思い起こさせるようなこの詩句に、パラドキシカルな意味が与えられている。しかし、ツェラーンのザックスへの手紙には、この「金色の光」が忘れえぬ思い出として、たびたび記されている。五月末になれば、日も長い。対岸の聖堂の方から差す光が、時間とともに湖面に反映しながら、二人の詩人が座っているベランダの方に迫ってくる。そのような光景が私には浮かびあがってくるのだ。それが、まるで聖堂がこちらの方に来るように覚えたのではないだろうか。またその光景に、遠い北の地ストックホルムから来た、ネリー・ザックスの姿が重ね合わされているように思えるのである。

第三詩節になると、ザックスの「神」に「逆らって」語るツェラーンが現れる。「ユダヤ的なこと」がツェラーンには、ザックスのように信仰の対象にはなっていなかった。"sein höchstes, umröcheltes, sein / haderndes Wort —" (V. 16-17)であった。"sein" (彼の、そのの) という所有冠詞は、その内容から、先の "Gott" (V. 11)を受けていると考えたほうがよい。ツェラーンは「心」(das Herz) (V. 13) に希望を抱かせているのであり、その希望の内容を示すからである。ブレーメン文学賞受賞の挨拶で、「詩」は「ダイヤログ」であり、「投壺通信」(Flaschenpost) に喩えて、何時か、何処かの "Herzland" に達することを望んでいる。⁽²⁸⁾ この対話にも、互いの「心」に到達し合うことを望んでいたのであろう。そしてツェラーンは、ザックスの口からどのような言葉が話されるのか、期待していたのであろう。戦後のドイツ詩にはもはや「快い響き」(Wohlklang)を求めることはできない、とツェラーンはいう。⁽²⁹⁾ "umröcheltes" "haderndes Wort" がツェラー

ンのいう戦後ドイツ詩の言葉であった。ここでは、それに「神」の形象が被せられている。ザックスの言辞には、宗教に流れていく傾向が強かったとも考えられよう。クッセルは十字架上でのイエスの苦しみの叫びの形象をこの言葉に見ている。⁽³⁰⁾ そうなればここでは、イエスに代わって「神」が十字架にかけられていることになる。喉を哽らしてあえぎながら、「神」は何に対して「たてつく」のであろう。二十世紀に「神」と代わって顕現した最悪の犯罪への「恐怖」に対してなのであろうか。

第四詩節になると、ただ否定だけに終始したであろうツェラーンに、神経を集中しながらも困惑するザックスの仕草が描かれる。「神」の話になったとき、ツェラーンは、口調もきつくなって、激しくその「神」に抗した。⁽³¹⁾ ツェラーンを一瞬見て、眼をそらすザックスには、悲しみの色合いが漂っていただろうし、二人の間にあるものが何であるのか悟ったようにも見える。自らを自らに語る以外ないのだ。「眼に語り」かけるのは、自らを外部から語りかけるようにツェラーンには思えたのであろう。

Wir
wissen ja nicht, weißt du,
wir
wissen ja nicht,
was
gilt.

最終詩節はザックスの語った言葉である。オリジナルの原稿では引用符が付されていた。⁽³²⁾ しかし、ザックスの言葉が一字一句違わずに記されていると考える必要もない。⁽³³⁾ 一見しても分かるように、この詩節はあまりにも作為に満ちている。そして、この言葉は沈黙へと傾斜していく。この時、対話は不可能になっていたと考えられる。この詩節は、第二十二・二十三詩行を除いて一語で形成されている。これらの語を中央に寄せてみれば、十字架のような形が見えてくる。また、"wir" "wissen" "was" と "w[ve:]" の音が強く響く。"ich"-"du" が、"wir" へと結びついてくる。否定された "wissen"こそ、ツェラーンがザックスの口から引き出そうとしたことなのである。そして「私は聞きました」(ich hörte) (V. 20) と刻印まで押されている。

4. すべてが本当なのです。

ツェラーンはドロステ賞の授賞式にも出席せずにパリに帰っている。ネリー・ザックスは、5月29日のメールスブルグでの感謝のスピーチで次のように述べている。

すべてが本当なのです(Alles gilt)。すべてが働きをする酵素なのです。そして私たちは一過ちにいらだちながら一良いのか悪いのか試しているのです[…]⁽³⁴⁾

ザックスは、このスピーチを予め用意していたのかどうか分からない。"Alles gilt" と "Wir wissen ja nicht, was gilt" との間で、ザックスにとってなんらかの差異があるのであろうか。「何が本当なのか」ということを、二人共通して「知らない」、あるいは誰も「知らない」ということの言明にすぎなかったのではないだろうか。だからこそ、「すべてが本当なのです」と考えるのであり、このことにこそ人間の「生」の発端がある。つまり、「すべて」に価値を見出し、「良い」か「悪い」かと試行しているザックスのような人間の営みにとっては、同じ意味を持つものであった。ツェラーンはどのように受けとめていたのか。ツェラーンはあまりにも「神」の問題に執着しすぎていたのではあるまいか。詩のテキストからして、ツェラーンはこの言葉を「神」の否定としてとったように想像できる。

ルート・ディネセン (Ruth Dinesen) は、この言葉に暖かい信仰告白の響きがあり、大きな慰めが隠されている、という。また、ツェラーンのこの詩は、大きな期待をもって待ち受けていた同伴の印象のもとに成立し、ザックスとの対話がツェラーンの中に余震のように残っている (nachzittern)、と。⁽³⁵⁾ ツェラーンは、この出会いによってザックスにより大きな親しみを抱き、ザックスの存在がツェラーンにとって慰めになり得たのかもしれない。ユルゲン・ヴェルトハイマー (Jürgen Wertheimer) は、「反駁」 (Gegenrede) も「対話的な語りかけ」であり、「異論を唱えること (Widersprechen) と話しかけること (Ansprechen)」は、ホロコースト以後の詩作のシチュエーションの中では対立するものでなく、むしろ、「最後に残されたコミュニケーションの基盤である」と言っている。続けて、次のように言及する。

ツェラーンに詩学的な、神学的な、目的論的な弁神論が、なんらかの形においても不可能だとするのなら、疑惑を、異論を唱えることを身振りとして明らかになってくるあなたとの対話に、最後の、ツェラーンのとっておそらく具体的な希望の徴が保たれていたのだ。⁽³⁶⁾

ツェラーンには、「異論を唱える」以外に、対話は成立しなかったのであろう。しかし、ザックスのにとって、ツェラーンは果たして慰めになったのであろうか。パリでのツェラーン宅での滞在からストックホルムの自宅に帰った後、早い時期に、ツェラーンの来訪を求めながら、ザックスは精神に異常をきたしている。

5. 終わりに

ディッシュナーは、ザックスがベルリンからストックホルムに逃避したのち、ユダヤ教神秘主義に取り組んだことを、またそれがザックスの内的な志向と合致していたことを指摘する。そしてディッシュナーは、カバラの古典的な書『ゾーハル』 (Sohar) からユダヤ教神秘主義における隠れた神性を示す語「エン・ソフ」 (En-Sof) の意味を「無であり、同時に無限のもの」であると述べている。⁽³⁷⁾ ザックスがこの語を知っていたことには、疑う余地もないだろう。深い理解とともに、自己の存在と照らし合わせ、この語に光明を見出していたに違いない。ザックスの意識下には、「エン・ソフ」の概念が内在していたのではないだろうか。

ゲルショム・ショーレム(Gershom Scholem)の『ユダヤ教神秘主義』の訳注に、「エン・ソフ En-sof カバラー思想の中心的概念のひとつ。一切の物質世界の根源となる材質で、『終わりなきもの』の意。万物の原因、根源を示す」とある。⁽³⁸⁾ また、ロラン・ゲッチェル (Roland Goetschel) は、「エン・ソフ」について次のように記す。

ユダヤ神秘主義の歴史の中で、〈エン・ソフ〉という新語がはじめて登場したのは、まさしく盲人イサクにおいてであった。〈エン・ソフ〉はいかなる思弁的瞑想をも、さらには神の思考自身をも超越したところにある、神的な地帯を指し、盲人イサク以後はあらゆるカバリストにとって、すぐれて、隠れた未知の神性を指す語になる。この語は最初は副詞的な意味で用いられていたが、その名詞への転化は、神の絶対的な本質をそれ自体として把握することの不可能性の象徴となっている。⁽³⁹⁾

「隠れた未知の神性」、「神の絶対的本質」の「把握することの不可能性の象徴」を意味するのならば、ツェラーンが先の詩に採りあげたザックスの言葉は、この「エン・ソフ」がその根底にあった言葉だと考えられてくる。さらに、ショーレムは、「盲人イーザクの言語論」の中で「エン・ソフ」について次のように述べる。

隠れた神性、エン・ソフすなわち無限なる者のあらゆる顕示の始めは、彼(盲人イーザク、筆者注)によれば、〔神の〕思いが、その進展の中で、〈説話の根源〉にまで、そしてそこからして、神の言葉ないし語録ロゴイにまで達する諸段階において、叙述されうる。⁽⁴⁰⁾

「隠れた神性」で「無限なる者」である「エン・ソフ」の顕示は、「〔神の〕思い」の進展の様々な段階において「叙述されうる」のであるから、"Alles gilt"ということにもなろう。「エン・ソフ」は存在するのだが隠れており、言語における象徴性の中においてのみ示されうる表現不可能な存在で、共感あるいは共鳴することによってしか感受されないであろう。また、言語の内的な次元が、それぞれの段階をつくりあげている。ショウレムは、また次のように述べる。

イーザクにとっては、エン・ソフという全く自己自身にふけっているところの、言語なき思考——それはその根源と同様無限である——が存在する。この思考は、彼(盲人イーザク、筆者注)において、彼においてはじめて、ソフィアと区別される。想像に関連する世界計画以上のものであり、また、われわれには全く手のとどかず、被造物の中にはいってこない神の側面を含みうる思考自身、ここで最初のセラフィー (神の栄光の神秘的光、筆者注)として通用するのである。⁽⁴¹⁾

「エン・ソフ」を「自己自身にふける」「言語なき思考」と言っている。そして、イーザクにおいて、それが「ソフィア」と区別されるのである。また、この「言語なき思考」は「神の側面を

含みうる思考」で、最初のセフィラーになる。「セフィラー」は「セフィロート」の複数形である。神はセフィロートの流出によって顕なものになり、セフィラーからの流出が完全になされるときに真の創造が見られる、というのがカバラの教義である。⁽⁴²⁾ 「ソフィア」も「第二のセフィラー」として考えられている。

ソフィア自身は未だ言語ではなく、その根源であり、始源である。ソフィアから流れ出るセフィロートは種々の形態において文字の中に入りこむのであり、逆に、創造の言葉としてセフィロートを形成する言葉自体、文字のそのような諸形態なのである。⁽⁴³⁾

「ソフィアから流れ出るセフィロート」は、文字の中に入っていきののだが、入りこまれる文字自体が、「創造の言語としてセフィロート」をすでに形成している諸形態なのである。ザックスは、死ぬ間際まで「光」を求めつづけていた。その「光」を感受できるのが、「生」きている時間であった。それも、その「光」についてなんの理論づけもされていない。まるで、それが神の顕現でもあるかのような仕方で、「光」に共鳴していたかのように思えてくる。それに対してツェラーンには、「ソフィア」の側面が強かったのではないだろうか。二人の対話から成立したこの詩には、共鳴するネリー・ザックスに、言語によって形成を迫るようなツェラーンの姿が見えてくる。

ストックホルムに帰ったネリー・ザックスは、「パリはすばらしかった、でも苦痛でした」(Es war wunderbar in Paris und schmerzlich)⁽⁴⁴⁾ と書いている。

(2003. 1. 8.)

【注】

- (1) Paul Celan / Nelly Sachs: Briefwechsel (=BW), Hrg. von Barbara Wiedeman, Frankfurt a. M., 1993, S.23.
- (2) Celan, Paul: Gesammelte Werke (=GW) Bd. 1, Frankfurt a. M., 1983, S.225.
- (3) Sachs, Nelly: Fahrt ins Staublose Die Gedichte der Nelly Sachs, Frankfurt a. M., 1961.
Sachs, Nelly: Suche nach Lebenden Die Gedichte der Nelly Sachs, Frankfurt a. M., 1971.
- (4) Sachs, Nelly: Suche nach Lebenden, In Nachbemerking, S.173f..
- (5) Sachs, Nelly: Fahrt ins Staublose, S.8.
- (6) Dischner, Gisela: Die Lyrik von Nelly Sachs und ihr Bezug zur Bibel, zur Kabbala und zum Chassidismus, In Text + Kritik Heft 23, Stuttgart, 1969, S.25f..
- (7) 注(5)と同じ。
- (8) Bolliger, Bruno: Nelly Sachs, die Suchende, In Schweizer Monatshefte 50Jhr., Zürich, 1970, S.354f..
- (9) 『聖書辞典』、日本基督教団出版局、1961年、850ページ以降参照。
- (10) 注(2)と同じ。

- (11) Celan, P.: GW Bd.3, S.171.
- (12) Celan, P.: GW Bd.1, S.159.
- (13) Krämer, Michael: Wir wissen ja nicht, was gilt. Zum poetologischen Verfahren bei Nelly Sachs und Paul Celan — Versuch einer Nährung, In Nelly Sachs. Neue Interpretation., Tübingen, 1994, S.40.
- (14) Celan, P.: GW Bd.1, S.225.
- (15) Celan, P.: GW Bd.1, S.214.
- (16) Celan / Sachs: BW, S.41. 参照: 漆谷克秀「信仰と冒瀆」、『K G ゲルマニスティク』第五号所収、45ページ以下。関西学院大学文学部ドイツ文学科研究室、2001年。
- (17) Dinesen, Ruth: Nelly Sachs. Eine Biographie, Aus dem Dänische von Gabriele Gerecke, Frankfurt a. M., 1992, S.302f..
- (18) Celan / Sachs: BW, S.41f..
- (19) ジャック・デリダ『シボレート』—パウル・ツェランのために— (飯吉光夫他訳)、岩波書店、2000年、160ページ。
- (20) 注(19)と同じ。
- (21) Krämer, M.: a.a.O., S.50.
- (22) Kuschel, Kahr-Josef: Wir wissen ja nicht, was gilt. Möglichkeiten der Rede von Gott anhand von Paul Celans "Zürich, Zum Storchen". In Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, Berlin, 1991, S.286f..
- (23) Celan, P.: GW Bd. 1, S.235.
- (24) Krämer, M.: a.a.O., S.50.
- (25) Krämer, M.: a.a.O., S.50.
- (26) Kuschel, K-J.: a.a.O., S.287.
- (27) Krämer, M.: a.a.O., S.50.
- (28) Celan, P.: GW Bd. 3, S.186.
- (29) Celan, P.: GW Bd. 3, S.167.
- (30) Kuschel, K-J.: a.a.O., S.288.
- (31) Dinesen, R.: a.a.O., S.304.
- (32) Dinesen, R.: a.a.O., S.304.
- (33) Celan / Sachs: BW, S.41. ザックスは "Man weiß ja nicht, was gilt." と言っている。
- (34) Dinesen, R.: a.a.O., S.304.
- (35) Dinesen, R.: a.a.O., S.304f..
- (36) Wertheimer, Jürgen: Die Silbe Schmerz. Paul Celans Sprachsuche nach der Shoah, In Einige werden bleiben — und mit ihnen das Vermächtnis (Hrsg. von Ortwin Beisbart und Ulf Abraham), Bamberg, 1999, S.112.
- (37) Dischner, G.: a.a.O., S.32.

- (38) G・ショーレム 『ユダヤ教神秘主義』 (高尾利数訳)、河出書房新社、1975年、256ページ。
- (39) ロラン・ゲッチェル 『カバラ』 (田中義廣訳)、白水社、文庫クセジュ 818、1999年、106ページ。
- (40) ショーレム、前掲書、32ページ。
- (41) ショーレム、前掲書、33ページ。
- (42) ショーレム、前掲書、254ページ。
- (43) ショーレム、前掲書、33ページ。
- (44) Felstiner, J: Paul Celan. Eine Biographie. Deutsch von Holger Fliessbach, München, 1997, S.211.